Paul Ricoeur

Il male

Una sfida alla filosofia e alla teologia

MORCELLIANA

Unde male faciamus? O meglio, *unde malum?* (donde viene il male?) Partendo da queste domande – domande classiche in forza dell'enigma in esse raccolto – Ricoeur torna a riflettere sullo scandalo del male.

In pagine intessute di finezza ermeneutica e rigore teoretico, Ricoeur disegna da un lato una fenomenologia del male: la sofferenza, la pena, il peccato, l'intreccio di male subìto e male commesso ... D'altro lato ricostruisce il formarsi dell'onto-teologia e delle sue diverse teodicee, in quanto tentativo – da Agostino a Leibniz, da Kant a Hegel, fino alla paradossale dialettica spezzata di Barth – di coniugare realtà del male e credenza in un Dio onnipotente. Ma reggono queste soluzioni dinanzi alle forme estreme del male nel nostro secolo? Per Ricoeur, consumatosi il progetto stesso dell'onto-teologia, alla fine non resta che il riconoscimento dell'aporia di un male in sé ingiustificabile e di una fede che ripeta il gesto ultimo di Giobbe: credere in Dio *per nulla*.

In margine al saggio di Ricoeur, De Benedetti, nella *Postfazione*, si sofferma sui riflessi teologici dell'enigma del male, dopo che la caligine di Auschwitz ha oscurato (fino a quando?) i segni di Dio.

Di PAUL RICOEUR presso la Morcelliana ricordiamo: *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione* (2 ed.); *Il simbolo dà a pensare*; *La persona* (3 ed.); *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*; *Ermeneutica Biblica. Linguaggio e simbolo nelle parole di Gesù*; *Amore e giustizia* (2 ed.); *La traduzione. Una sfida etica* (2 ed.).

ISBN 88-372-1520-7

€ 7,00

open access

9 788837 215200

Il pellicano rosso
nuova serie
a cura di Paolo De Benedetti
22

IL MALE
Una sfida alla filosofia e alla teologia

PAUL RICOEUR

IL MALE

Una sfida alla filosofia e alla teologia

Postfazione di Paolo De Benedetti

MORCELLIANA

Titolo originale dell'opera:
Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie
© 1986 Labor et Fides - Genève

Traduzione di ILARIO BERTOLETTI

© 1993 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: novembre 1993
Seconda edizione: maggio 2001
Terza edizione: ottobre 2003
Quarta edizione: giugno 2005

www.morcelliana.com

ISBN 88-372-1520-7

Tipografia Camuna S.p.A. - Filiale di Brescia, Via A. Soldini 25

PREMESSA

Che filosofia e teologia incontrino il male come una *sfida* senza pari, i maggiori pensatori dell'una e dell'altra disciplina concordano nel riconoscerlo, talvolta con grandi gemiti. L'importante non è questo consenso, ma il modo in cui la sfida – perfino la sconfitta – è riconosciuta: come un invito a pensare meno o una provocazione a pensare di più, addirittura a pensare altrimenti?

Quel che il problema mette in questione è un modo di pensare sottomesso all'esigenza della coerenza logica, vale a dire nello stesso tempo della non-contraddizione e della totalità sistematica. È un modo di pensare prevalso nei saggi di teodicea, nel senso tecnico del termine, che, pur così diversi nelle loro risposte, s'accordano nel definire il problema in termini affini, quali questi: come si possono affermare insieme, senza contraddizione, le tre seguenti proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolu-

tamente buono, tuttavia il male esiste. La teodicea appare allora come una lotta in favore della coerenza, in risposta all'obiezione secondo la quale solo due di queste proposizioni sono compatibili, ma mai le tre insieme. Non è messo in questione ciò che è presupposto dal modo di porre il problema, ovvero la forma proposizionale stessa in cui i termini del problema sono espressi, e le regole di coerenza che la soluzione si presume debba soddisfare.

D'altra parte, in effetti, non si tiene conto del fatto che queste proposizioni esprimono uno stato «onto-teologico» del pensiero raggiunto solo ad uno stadio avanzato della speculazione e grazie alla fusione, nell'epoca della metafisica pre-kantiana, tra il linguaggio confessionale della religione e un discorso sull'origine radicale di tutte le cose, come dimostra a perfezione la *teodicea* di Leibniz. Non si tien conto, neppure, del fatto che il compito del *pensare* – sì, di pensare *Dio* e di pensare il *male* davanti a Dio – può non essere esaurito dai nostri ragionamenti conformi alla non-contraddizione e alla nostra propensione per la totalizzazione sistematica.

Al fine di mostrare il carattere limitato e

relativo della posizione del problema nel quadro argomentativo della teodicea, occorre innanzitutto rendersi conto dell'ampiezza e della complessità del problema mediante le risorse di una fenomenologia dell'esperienza del male; si dovranno poi distinguere i livelli del discorso attraversati dalla speculazione sull'origine e la ragion d'essere del male, ed infine collegare il lavoro del pensare suscitato dall'enigma del male alle risposte che rientrano nel campo dell'azione e del sentimento.

I

L'ESPERIENZA DEL MALE: TRA IL BIASIMO E LA LAMENTAZIONE

Quel che rende tale l'enigma del male è il nostro collocare sotto un medesimo termine, almeno nella tradizione dell'Occidente giudeo-cristiano, fenomeni così disparati, in prima approssimazione, come il *peccato*, la *sofferenza* e la *morte*. Si può anche dire che quando la sofferenza è costantemente presa come termine di riferimento, la questione del male si distingue da quella del peccato e della colpevolezza. Prima quindi di dire che cosa, nel fenomeno del male *commesso* e in quello del male *sofferto*, va in direzione di una enigmatica profondità comune, occorre insistere sulla loro disparità di principio.

A rigor di termine, il male morale – il peccato nel linguaggio religioso – designa ciò che rende l'azione umana oggetto d'imputazione, d'accusa e di biasimo. L'imputazione consiste nell'attribuire ad un soggetto responsabile un'azione suscettibile di va-

lutazione morale. L'accusa caratterizza l'azione stessa come violazione del codice etico dominante nella comunità considerata. Il biasimo designa il giudizio di condanna in forza del quale l'autore dell'azione è dichiarato colpevole e merita d'essere punito. È qui che il male morale interferisce con la sofferenza, nella misura in cui la punizione è una sofferenza inflitta.

Presa egualmente nel rigore del suo significato, la sofferenza si distingue dal peccato per caratteristiche contrarie: mentre l'imputazione focalizza il male morale su un agente responsabile, la sofferenza sottolinea il proprio carattere essenzialmente subìto: non la facciamo accadere, essa ci colpisce. Di qui la sorprendente varietà delle sue cause: avversità della natura fisica, malattie ed infermità del corpo e dello spirito, afflizione prodotta dalla morte di persone care, la prospettiva spaventosa della propria mortalità, il sentimento di indegnità personale ecc.; al contrario dell'accusa che denuncia una devianza morale, la sofferenza si caratterizza come semplice contrario del piacere, come non-piacere: diminuzione della nostra integrità fisica, psichica, spirituale. Al biasimo, infine e soprattutto, la

sofferenza oppone la lamentazione; perché se l'errore rende l'uomo colpevole, la sofferenza lo rende vittima: è questo che la lamentazione grida.

Stante ciò, che cosa, a dispetto di questa irrecusabile polarità, invita la filosofia e la teologia a pensare il male come radice comune del peccato e della sofferenza? È innanzitutto lo straordinario viluppo di questi due fenomeni; da una parte, la punizione è una sofferenza fisica e morale aggiunta in più al male morale, sia che si tratti di punizione corporale, di privazione della libertà, di onta, di rimorso – e per questo la stessa colpevolezza è chiamata *pena*, termine che scavalca la frattura tra male commesso e male subìto. D'altra parte, una tra le cause principali di sofferenza è la violenza esercitata dall'uomo sull'uomo: in verità, malfare (*mal faire*) è sempre, in forma diretta o indiretta, far torto ad un altro, quindi farlo soffrire. Nella sua struttura relazionale – dialogica – il male commesso dall'uno trova la sua replica nel male subìto da un altro; è in questo punto di maggiore intersezione che il grido della lamentazione è più acuto, quando l'uomo si sente vittima della malvagità dell'uomo: lo testimoniano bene

sia i *Salmi* di Davide che l'analisi di Marx dell'alienazione risultante dalla riduzione dell'uomo allo stato di merce.

Siamo condotti un grado più lontano, in direzione di un unico mistero di iniquità, dal presentimento che peccato, sofferenza e morte esprimano in modo molteplice la condizione umana nella sua unità profonda. Certo, raggiungiamo qui il punto dove la fenomenologia del male è sostituita da una ermeneutica dei simboli e dei miti, offrendo essi la prima mediazione linguistica ad una esperienza confusa e muta. Due indizi appartenenti all'esperienza del male puntano in direzione di questa unità profonda. Innanzitutto, dal lato del male morale l'incriminazione di un agente responsabile isola da uno sfondo tenebroso la zona più chiara dell'esperienza della colpevolezza. Questa nasconde nella sua profondità il sentimento d'esser stata sedotta da forze superiori, che il mito non farà fatica a demonizzare. Così facendo, il mito non farà che esprimere il sentimento di appartenere ad una storia del male, sempre *già là* per ciascuno. L'effetto più visibile di questa strana esperienza di passività, nel cuore stesso dell'agire male (*mal-agir*), è

che l'uomo si sente nello stesso tempo vittima e colpevole. La stessa confusione di confine tra colpevole e vittima si osserva partendo dall'altro polo. Poiché la punizione è una sofferenza reputata meritata, chissà se ogni sofferenza non è, in un modo e l'altro, la punizione di una colpa personale o collettiva, conosciuta o sconosciuta? Questo interrogativo – che l'esperienza del lutto, di cui si parlerà alla fine, conferma perfino nelle nostre società secolarizzate – riceve un rinforzo dalla demonizzazione parallela che fa della sofferenza e del peccato l'espressione delle stesse potenze malefiche. È questo il fondo tenebroso, mai completamente demitizzato, che fa del male un unico enigma.

II

I LIVELLI DEL DISCORSO NELLA SPECULAZIONE SUL MALE

Non ci si può volgere verso le teodicee propriamente dette, preoccupate della non-contraddizione e della totalizzazione sistematica, senza aver attraversato diversi livelli di discorso in cui si dispiega una razionalità crescente.

1. *Il livello del mito*

Il mito è certamente il primo e più importante passaggio, e questo a più titoli.

Innanzitutto, l'ambivalenza del sacro, in quanto *tremendum fascinosum* secondo Rudolf Otto, conferisce al mito il potere di render conto sia del lato tenebroso che di quello luminoso della condizione umana. In seguito, il mito incorpora l'esperienza frammentaria del male nei grandi racconti di *origine* di portata cosmica, dove l'antropogenesi diviene una parte della cosmoge-

nesi, come testimonia tutta l'opera di Mircea Eliade. Dicendo in che modo il mondo è cominciato, il mito mostra come la condizione umana è stata generata sotto la sua forma complessivamente miserabile. Le grandi religioni hanno avuto in questa ricerca di intelligibilità totale la funzione ideologica maggiore, secondo Clifford Geertz, d'integrare *ethos* e *kosmos* in una visione inglobante. È per questo che il problema del male diverrà, negli stadi successivi, la crisi più rilevante della religione.

Ma la funzione d'ordine del mito, legata secondo Georges Dumézil alla sua portata cosmica, ha per corollario e per correttivo la profusione dei suoi schemi esplicativi. Il campo del mito, come attestano le letterature dell'Antico Oriente, dell'India e dell'Estremo Oriente, si rivela essere un vasto cantiere di sperimentazione, perfino di gioco, con le ipotesi più varie e più fantastiche. In questo immenso laboratorio, non c'è una soluzione concepibile relativa all'ordine intero delle cose, dunque all'origine del male, che non sia stata sperimentata. È per dominare questa infinita varietà che la storia comparata delle religioni e l'antropologia culturale pongono in atto delle tipolo-

gie che distribuiscono le spiegazioni mitiche tra monismo, dualismo, soluzioni miste ecc. Il carattere astratto di queste tassonomie, generate da un inevitabile artificio metodologico, non deve mascherare le ambiguità e i paradossi, spesso sapientemente calcolati, coltivati dalla maggior parte dei miti proprio quando devono spiegare l'origine del male, come testimonia il racconto biblico della caduta, aperto a ben altre spiegazioni rispetto a quella prevalsa – principalmente sulla scorta di sant'Agostino – nell'Occidente cristiano. Queste classificazioni astratte non devono più mascherare, nello stesso campo mitico, le grandi oscillazioni all'interno delle rappresentazioni confinanti verso il basso con i racconti leggendari e il folklore, e verso l'alto con la speculazione metafisica, come si vede nei grandi trattati del pensiero induista. Nondimeno, è per il suo lato folklorico che il mito raccoglie l'aspetto demonico dell'esperienza del male, articolandolo in un linguaggio. Inversamente, è per il suo lato speculativo che esso prepara la via alle teodicee razionali, mettendo l'accento sui problemi di origine.

La questione è posta per i filosofi e i teologi: *donde viene il male*?

2. *Lo stadio della saggezza*

Il mito poteva rispondere interamente all'aspettativa degli uomini che agiscono e soffrono? Parzialmente, nella misura in cui veniva incontro all'*interrogativo* contenuto nella lamentazione stessa: «fino a quando?», «perché?». Interrogativi a cui il mito dava solo la consolazione dell'ordine, inquadrando la doglianza del supplicante nella cornice di un universo immenso. Ma il mito lasciava senza risposta una parte importante della questione: non solamente *perché*, ma *perché io?* Qui la lamentazione si fa doglianza: ne chiede conto alla divinità. Nel campo biblico, ad esempio, è una implicazione importante dell'*Alleanza* che essa aggiunga alla dimensione della *ripartizione del ruolo* quella dell'*essere in causa*. Ora, se il Signore è in causa con il suo popolo, anche questo è in causa con il suo Dio.

Di colpo, il mito deve cambiare registro: deve non solo *raccontare* le origini per spiegare come la condizione umana in generale è diventata ciò che è, ma *argomentare*, per spiegare *perché* essa è tale per ciascuno. Questo è lo stadio della saggezza. La prima e la più tenace delle spiegazioni offerte dal-

la saggezza è quella della *retribuzione*: ogni sofferenza è meritata perché è la punizione di un peccato individuale o collettivo, conosciuto o sconosciuto. Questa spiegazione ha almeno il vantaggio di prendere sul serio la sofferenza in quanto tale, come polo distinto dal male morale. Ma essa si sforza subito di annullare questa differenza, facendo dell'ordine interno delle cose un ordine morale. In questo senso, la teoria della retribuzione è la prima delle concezioni morali del mondo, per riprendere una espressione che Hegel applicherà a Kant.

Ora, la saggezza, proprio in quanto argomenta, doveva mutarsi in una immensa contestazione di se stessa, ovvero in una drammatica disputa dei saggi al loro stesso interno. Infatti, la risposta della retribuzione non poteva soddisfare – dal momento che un certo ordine giuridico cominciava ad esistere – chi doveva distinguere i buoni dai malvagi e si applicava a misurare la pena in base al grado di colpevolezza di ciascuno. Nei confronti di un senso anche rudimentale di giustizia, la ripartizione presente dei mali non può non apparire arbitraria, indiscriminata, sproporzionata: perché questi piuttosto che quegli muore di cancro? Per-

ché la morte dei bambini? Perché *tanta* sofferenza, in *eccesso* rispetto alla capacità di sopportazione dei semplici mortali?

Se il *Libro di Giobbe* tiene il posto che si sa nella letteratura mondiale, è innanzitutto perché si fa carico della lamentazione divenuta doglianza, e della doglianza divenuta contestazione. Prendendo come ipotesi del racconto la condizione di un *giusto sofferente*, di un giusto senza colpe sottomesso alle peggiori prove, esso porta al livello di un dialogo estremamente argomentato tra Giobbe e i suoi amici il dibattito interno della saggezza, dibattito stimolato dalla discordanza tra il male morale e il male sofferenza.

Ma il *Libro di Giobbe* ci tocca forse ancor più per il carattere enigmatico, e forse deliberatamente ambiguo, della sua conclusione. La teofania finale, non apportando nessuna risposta diretta alla sofferenza personale di Giobbe, lascia la speculazione aperta in più direzioni. La visione di un creatore dai disegni insondabili, di un architetto le cui misure sono incommensurabili con le vicissitudini umane, può suggerire: sia che la consolazione è differita escatologicamente, sia che la doglianza è fuori

posto, inopportuna, rispetto a un Dio, signore del bene e del male (secondo le parole di Is 45, 7: «Io formo la luce e creo la tenebra, faccio il bene e provoco la sciagura»), sia che la doglianza stessa deve attraversare una delle prove purificatrici che si evocheranno nella terza parte di questo studio. L'ultima parola di Giobbe non è:

«per questo io ritratto e mi pento sopra la polvere e la cenere»? (Gb 42, 6)

Quale pentimento, se non un pentimento della doglianza stessa? E non è in virtù di questo pentimento che Giobbe può amare Dio *per nulla*, di contro alla scommessa di Satana nel prologo del racconto in cui la discussione è inserita?

Noi ritroveremo queste questioni nella terza parte, limitandoci per il momento a seguire il filo della speculazione aperto dalla saggezza.

3. *Lo stadio della gnosi e della gnosi anti-gnostica*

Il pensiero non sarebbe passato dalla saggezza alla teodicea se la gnosi non aves-

se innalzato la speculazione al rango di gigantomachia, dove le forze del bene sono impegnate in una lotta senza quartiere con le armate del male in vista di una liberazione di tutte le particelle di luce tenute prigioniere. La risposta agostiniana a questa visione tragica – dove tutte le figure del male sono sussunte sotto un principio del male – ha costituito una delle basi del pensiero occidentale. Non trattando qui tematicamente del peccato e della colpevolezza, ci limiteremo solo a quegli aspetti della dottrina agostiniana che concernono il posto della sofferenza in una interpretazione generale del male. È alla gnosi, in effetti, che il pensiero occidentale è debitore per aver posto il problema del male come una totalità problematica: *unde malum?* (donde viene il male?).

Se Agostino ha potuto opporsi alla visione tragica della gnosi (che si classifica ordinariamente tra le soluzioni dualistiche, senza tener conto del livello epistemologico specifico di questo dualismo molto particolare), è innanzitutto perché ha potuto attingere dalla filosofia, dal neoplatonismo, un apparato concettuale in grado di confutare l'apparenza concettuale di un mito raziona-

lizzato. Seguendo i filosofi, Agostino ritiene che il male non possa essere considerato una *sostanza*, perché pensare l'«essere» significa: pensare l'«intelligibile», pensare l'«uno», pensare il «bene». È quindi il pensare filosofico che esclude ogni immagine di un male sostanziale. Per contro, una nuova idea di *niente* si fa luce, quella *ex nihilo*, contenuta nell'idea di una creazione totale e assoluta. Nel medesimo tempo un altro concetto negativo, associato al precedente, prende posto, quello di una distanza ontica tra il creatore e la creatura, che permette di parlare di una *deficienza* del creato in quanto tale; in virtù di questa *deficienza*, diviene comprensibile che creature dotate di libero arbitrio possano «declinare» lontano da Dio e «inclinare» verso ciò che ha meno essere [minor valore ontologico], verso il niente.

Questa prima caratteristica della dottrina agostiniana merita di essere riconosciuta come tale, vale a dire la congiunzione tra l'ontologia e la teologia in un discorso di tipo nuovo, quello della *onto-teo-logia*.

Il corollario più importante di questa negazione della sostanzialità del male è che il riconoscimento del male fonda una sua

concezione esclusivamente morale. Se la questione *unde malum?* perde ogni senso ontologico, la questione che la sostituisce, *unde malum faciamus?* (donde viene che noi facciamo il male?), fa cadere il problema intero del male nella sfera dell'atto della volontà, del libero arbitrio. Il peccato introduce un niente di genere distinto, un *nihil privativum* di cui la caduta è interamente responsabile, sia essa quella dell'uomo o di creature più elevate quali gli angeli. Di questo niente non c'è modo di cercare una causa al di là di qualche volontà malvagia. Il *Contra Fortunatum* trae da questa visione morale del male la conclusione che a noi qui più importa, ovvero che il male è sia *peccatum* (peccato), che *poena* (pena); una visione puramente morale del male porta con sé, a sua volta, una visione penale della storia: non v'è anima ingiustamente precipitata nel *malheur*[1].

Il prezzo da pagare per la coerenza della dottrina è enorme; e la sua grandezza doveva apparire in occasione della *querelle* antipelagiana, separata di qualche decennio

1. Lasciamo *malheur* per conservare l'intera costellazione di significati in esso racchiusi: infelicità, sventura, sofferenza (*n.d.t.*).

da quella antimanichea. Per rendere credibile l'idea che ogni sofferenza, per quanto ingiustamente ripartita o eccessiva sia, è una retribuzione del peccato, si deve dare a questo una dimensione sovraindividuale: storica, anzi di genere; è a ciò che risponde la dottrina del «peccato originale», o «peccato di natura».

Non si ricostruiranno qui le fasi della sua costituzione (interpretazione letterale di Gn 3 cui subentra l'enfasi paolina di Rm 5, 12-19, giustificazione del battesimo dei bambini ecc.). Si sottolineerà solamente lo statuto epistemologico o il livello del discorso della proposizione dogmatica sul peccato originale. Essenzialmente, questa proposizione ricapitola in sé un aspetto fondamentale dell'esperienza del male, vale a dire l'esperienza insieme individuale e comunitaria dell'impotenza dell'uomo di fronte alla potenza demonica di un male *già là*, prima di ogni iniziativa malvagia imputabile a qualche intenzione deliberata. Ma questo enigma della potenza del male *già là* è posto nella falsa chiarezza di una spiegazione apparentemente razionale: congiungendo, nel concetto di peccato di natura, due nozioni eterogenee, quella di una trasmissione bio-

logica per via di generazione e quella di una imputazione individuale di colpevolezza, la nozione di peccato originale appare come un falso concetto che si può assegnare ad una gnosi anti-gnostica. Il contenuto della gnosi è negato, ma la forma del discorso d'essa è ricostituita nel modo di un *mito razionalizzato*.

È per questo che Agostino appare più *profondo* di Pelagio, poiché ha intuito che il niente di privazione è nello stesso tempo una potenza superiore a qualsiasi volontà individuale e a qualsiasi volizione singolare. Per contro, Pelagio appare più *veritiero*, poiché lascia ogni essere libero di fronte alle proprie responsabilità, come Geremia ed Ezechiele avevano fatto un tempo negando che i figli paghino la colpa dei padri.

Più gravemente, Agostino e Pelagio, offrendo due versioni opposte di una visione strettamente morale del male, lasciano senza risposta la protesta della sofferenza ingiusta, il primo condannandola al silenzio, in nome di una imputazione in massa del genere umano, il secondo ignorandola, in nome di una preoccupazione profondamente etica della responsabilità.

4. *Lo stadio della teodicea*

Si può parlare di teodicea solo: a) quando l'*enunciazione* del problema del male riposa su proposizioni miranti all'univocità; è il caso delle tre proposizioni generalmente considerate: Dio è onnipotente, la sua bontà è infinita, il male esiste; b) quando lo scopo dell'argomentazione è chiaramente apologetico: Dio non è responsabile del male; c) quando i mezzi impiegati si suppone soddisfino alla logica della non-contraddizione e della totalizzazione sistematica. Ora, queste condizioni non sono state soddisfatte che nel quadro della onto-teologia, coniugando termini mutuati dal discorso religioso, essenzialmente *Dio*, e termini dipendenti dalla metafisica (ad esempio platonica o cartesiana), quali *essere, niente, causa prima, finalità, infinito, finito* ecc. La teodicea, in senso stretto, è il principale fregio della onto-teologia.

A questo riguardo, la *Teodicea* di Leibniz resta il modello del genere. Da una parte tutte le forme del male, e non solamente il male morale (come nella tradizione agostiniana), ma anche la sofferenza e la morte,

sono prese in considerazione e poste sotto il titolo di *male metafisico*, che è l'imperfezione ineluttabile di ogni essere creato, se è vero che Dio non saprebbe creare un altro Dio. D'altra parte un arricchimento è apportato alla logica classica, aggiungendo al principio di non-contraddizione il principio di *ragion sufficiente*, che si enuncia come principio del meglio, allorché si concepisce la creazione come esito di una competizione – nell'intelletto divino – tra una molteplicità di modelli di mondo, di cui uno solo coniuga il massimo di perfezione con il minimo di difetti. La nozione di migliore dei mondi possibili, tanto schernita da Voltaire nel *Candide* dopo il disastro del terremoto di Lisbona, non si può comprendere se non se ne percepisce il nerbo *razionale*, vale a dire il calcolo del massimo e del minimo di cui il *nostro* modello di mondo è il risultato. È in questo modo che il principio di ragion sufficiente può colmare l'abisso tra il possibile logico – il non impossibile – e il contingente – ciò che potrebbe essere altrimenti.

Il fallimento della *Teodicea*, all'interno stesso dello spazio di pensiero delimitato

dall'onto-teologia, risulta da questo: non potendo un intelletto finito accedere ai dati di quel calcolo grandioso, non può che raccogliere i segni sparsi dell'eccesso della perfezione in rapporto alle imperfezioni sulla bilancia del bene e del male. C'è bisogno quindi di un forte ottimismo umano per affermare che il bilancio è in complesso positivo. E poiché non abbiamo che le briciole del principio del meglio, ci dobbiamo accontentare del suo corollario estetico in virtù del quale il contrasto tra il negativo e il positivo concorre all'armonia del tutto. A fallire è proprio questa pretesa di stabilire un bilancio positivo dal confronto dei beni e dei mali su una base quasi estetica, allorché la si confronta ai mali, ai dolori, l'eccesso dei quali non pare poter essere compensato da nessuna perfezione conosciuta. È ancora una volta la lamentazione, la doglianza del giusto sofferente a confutare la nozione di una compensazione del male con il bene, così come già aveva confutato l'idea di retribuzione.

Il colpo più forte, benché non fatale, doveva essere portato da Kant contro la base stessa del discorso onto-teologico sulla qua-

le la teodicea si era edificata, da Agostino a Leibniz. Si conosce l'implacabile smantellamento della teologia razionale operato dalla *Critica della ragion pura* nella sua parte *Dialettica*. Privata del suo supporto ontologico, la teodicea cade sotto la voce di *Illusione trascendentale*. Questo non vuol dire che il problema del male scompaia dalla scena filosofica. Al contrario. Ma esso concerne unicamente la sfera *pratica*, come ciò che non deve essere e che l'azione deve combattere. Il pensiero si ritrova così in una situazione comparabile a quella dove Agostino l'aveva condotto: non si può più domandare donde viene il male, ma donde viene che noi lo facciamo. Come ai tempi di Agostino, il problema della sofferenza è sacrificato al problema del male morale. Con due differenze, tuttavia.

Da una parte, la sofferenza cessa d'essere collegata alla sfera della moralità a titolo di punizione. Essa concerne tutt'al più il giudizio *teleologico* della *Critica del Giudizio*, il quale, d'altronde, autorizza una valutazione relativamente ottimistica delle disposizioni di cui l'uomo è dotato per natura, come la disposizione alla socievolezza e alla

personalità, disposizioni che l'uomo è chiamato a coltivare. È in rapporto a questo *compito* morale che la sofferenza è obliquamente presa a carico, a livello individuale certamente, ma soprattutto sul piano che Kant chiama cosmopolitico. Quanto all'origine del male-sofferenza, questa questione ha perso ogni pertinenza filosofica.

D'altra parte, la problematica del *male radicale* – sulla quale si apre *La religione nei limiti della semplice ragione* – rompe senza esitazione con quella del peccato originale, nonostante qualche rassomiglianza. Oltre a non ricorrere a schemi giuridici e biologici, non viene conferita al male radicale una intelligibilità fallace (Kant, in questo senso, sarebbe più pelagiano che agostiniano); il *principio* del male non è in nessun modo una origine, nel senso temporale del termine: è solamente la massima suprema che serve da fondamento soggettivo ultimo a tutte le massime malvage del nostro libero arbitrio; questa massima suprema fonda la *propensione (Hang)* al male dell'insieme del genere umano (in questo senso, Kant è ricondotto dal lato di Agostino) di contro alla *predisposizione (Anlage)* al bene costitutiva

della volontà buona. Ma la ragione d'essere di questo male radicale è «inscrutabile» (*unerforschbar*):

«per noi, non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta esser venuto in noi»[2].

Al pari di Karl Jaspers, io ammiro quest'ultimo riconoscimento: come Agostino, e forse come il pensiero mitico, Kant ha visto il fondo demonico della libertà umana, ma con la sobrietà di un pensiero sempre attento a non trasgredire i *limiti* della *conoscenza* e a preservare lo scarto tra il *pensare* e il *conoscere un oggetto*.

E tuttavia, il pensiero speculativo non disarma di fronte al problema del male. Kant non ha messo fine alla teologia razionale: l'ha costretta ad usare delle altre risorse di questo *pensiero* – di questo *Denken* – che la limitazione della conoscenza oggettuale metteva da parte. Lo testimonia la straordinaria fioritura di sistemi all'epoca dell'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel, per

---

2. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 96.

non dire nulla di altri giganti come Hamann, Jacobi, Novalis.

L'esempio di *Hegel* è particolarmente significativo del punto di vista dei nuovi livelli del discorso qui preso in esame, per il ruolo che vi gioca il modo di pensare dialettico, e, nella dialettica, la negatività che ne assicura il dinamismo. La negatività è, a tutti i livelli, ciò che costringe ciascuna figura dello Spirito a rovesciarsi nel suo contrario e a generare una nuova figura che insieme sopprime e conserva la precedente, secondo il doppio significato dell'*Aufhebung* hegeliana. La dialettica fa così coincidere in tutte le cose il tragico e la logica: è necessario che qualche cosa muoia perché qualche cosa di più grande nasca. In questo senso, il *malheur* è dappertutto, ma ovunque superato nella misura in cui la riconciliazione vince sempre sulla lacerazione. In tal modo Hegel può riprendere il problema della teodicea dal punto dove Leibniz l'aveva lasciato, in mancanza di altre risorse oltre il principio di ragion sufficiente.

Due testi sono a questo riguardo significativi. Il primo si legge nel capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito* e concerne la dissoluzione della concezione morale del mon-

do; non è senza interesse che esso si situi al termine di una lunga sezione intitolata *Lo spirito certo di se stesso* e prima del capitolo VII: *La religione*. Questo testo è intitolato: *Il male e il perdono di esso*[3]. Esso mostra lo spirito diviso all'interno di se stesso tra la «convinzione»[4] (*Überzeugung*) che anima i grandi uomini d'azione e s'incarna nelle loro passioni («senza le quali niente di grande è stato compiuto nella storia»[5]) e la «coscienza giudicante», rappresentata dall'«anima bella», di cui più tardi si dirà che ha le mani pulite, ma non ha mani. La coscienza giudicante denuncia la violenza dell'uomo della convinzione, che risulta dalla particolarità, dalla contingenza e dalla arbitrarietà del suo genio. Ma anch'essa deve confessare la propria finitezza, la propria particolarità dissimulata nella sua pretesa all'univer-

---

3. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 184-196.

4. Nella traduzione italiana di De Negri *Überzeugung* è tradotto con «persuasione» mentre nella traduzione di Hyppolite, cui Ricoeur fa riferimento, è reso con *conviction*. Cfr. la nota di G.A. De Toni alla sua traduzione di J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 616 (*n.d.t.*).

5. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Calogero e C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 74 (tr. modificata, *n.d.t.*).

salità, e alla fine l'ipocrisia di una difesa dell'ideale morale che si rifugia nella sola parola. In questa unilateralità, in questa durezza di cuore, la coscienza giudicante scopre un male eguale a quello della coscienza agente. Anticipando la *Genealogia della morale* di Nietzsche, Hegel scorge il male contenuto nella stessa accusa da cui nasce la concezione morale del male. In che consiste allora il «perdono»? Nel desistere parallelo dei due momenti dello spirito, nel reciproco riconoscimento della loro particolarità e nella loro riconciliazione. Questa riconciliazione non è altro che

«lo spirito (*alla fine*) certo di se stesso».

Come in san Paolo, la giustificazione nasce dalla distruzione del giudizio di condanna. Ma, a differenza che in Paolo, lo spirito è indistintamente umano e divino, quanto meno a questo stadio della dialettica. Le ultime parole del capitolo così affermano:

«Il *sì* della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto *esserci*, è l'*esserci* dell'Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione e

nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; – è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere»[6].

La questione è allora se questa dialettica non costituisca, con risorse logiche di cui non disponeva Leibniz, un ottimismo nato da una stessa audacia, ma con una *hybris* razionale forse ancor più grande. Quale sorte, in effetti, è riservata alla sofferenza delle vittime in una concezione del mondo dove il pantragismo è senza sosta conservato-superato nel panlogismo?

Il nostro secondo testo risponde più direttamente a questa questione dissociando radicalmente la riconciliazione, di cui si è parlato, da ogni consolazione che si rivolga all'uomo in quanto vittima. Si tratta della sezione ben conosciuta dell'*Introduzione* alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dedicata alla «astuzia della ragione», che costituisce essa stessa forse l'ultima astuzia della teodicea. Che questo tema appaia nel quadro di una filosofia della storia ci avverte già che la sorte degli individui è interamente subordinata al destino dello spirito di un popolo (*Volksgeist*) e a quello dello spirito del

6. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 196.

mondo (*Weltgeist*). È più precisamente nello Stato moderno ancora allo stato nascente che il fine ultimo (*Endzweck*) dello spirito – la completa attualizzazione (*Verwirclichung*) della *libertà* – si lascia discernere. L'astuzia della ragione consiste in questo: lo spirito del mondo si serve delle passioni che animano i grandi uomini che fanno la storia e dispiega, all'insaputa d'essi, una intenzione seconda, dissimulata nell'intenzione prima dei fini egoistici che le loro passioni fanno perseguire. Sono gli effetti non voluti dell'azione individuale a servire i piani del *Weltgeist*, attraverso il contributo di questa azione ai fini più immediati perseguiti da ciascuno «spirito del popolo» e incarnati nello Stato corrispondente.

Qui sta l'ironia della filosofia hegeliana della storia: proprio nella misura in cui la questione della felicità e del *malheur* è abolita, anche ammesso che questa filosofia dia un senso intelligibile ai grandi movimenti della storia (questione che qui non discutiamo). La storia, dice Hegel,

«non è il terreno della felicità»[7].

---

7. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 82.

Se i grandi uomini sono defraudati della felicità da una storia che si prende gioco di loro, che dire delle vittime anonime? Per noi che leggiamo Hegel dopo le catastrofi e le sofferenze senza nome del secolo, la dissociazione tra consolazione e riconciliazione è divenuta grande causa di perplessità: più il sistema prospera, più le vittime sono marginalizzate. La riuscita del sistema diviene il suo fallimento. La sofferenza, attraverso la voce della lamentazione, è ciò che si esclude dal sistema.

Si deve allora rinunciare a *pensare* il male? La teodicea ha raggiunto un primo vertice con il principio del meglio di Leibniz ed un secondo con la dialettica di Hegel. Non ci sarebbe un altro uso della dialettica oltre a quello della dialettica *totalizzante*?

Questa questione noi la poniamo alla teologia cristiana, più esattamente ad una teologia che abbia rotto con la confusione dell'umano e del divino sotto il titolo ambiguo di spirito (*Geist*), che abbia inoltre rotto con la mescolanza di discorso religioso e di discorso filosofico nella onto-teologia – in breve: che abbia rinunciato al progetto stesso della teodicea. L'esempio da noi preso in considerazione è quello di Karl Barth che

ci pare replichi ad Hegel – allo stesso modo, in un altro studio, si potrebbe mostrare come Paul Tillich replichi a Schelling.

5. *Lo stadio della dialettica «spezzata»* (brisée)

All'inizio del famoso articolo della *Dogmatica* intitolato «Dio e il niente» (*Gott und das Nichtige*)[8], Barth concede che solo una teologia «spezzata», vale a dire una teologia che abbia rinunciato alla totalizzazione sistematica, può impegnarsi nella temibile via di pensare il male. Il problema sarà di vedere se egli è rimasto fedele fino in fondo a questo iniziale proposito.

Spezzata è in effetti la teologia che riconosce al male una realtà inconciliabile con la bontà di Dio e con la bontà della creazione. A questa realtà Barth riserva il termine di *das Nichtige*, al fine di distinguerlo radicalmente dall'aspetto *negativo* dell'esperienza umana, il solo preso in considerazione da Leibniz e da Hegel. Occorre pensare un

---

8. K. Barth, *Dogmatique*, tr. fr. di F. Rysen, Labor et Fides, Genove 1963, vol. III, tomo III, § 50, pp. 1-81 (tr. it. *Dio e il Niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2003².)

niente ostile a Dio, un niente non solamente di deficienza e di privazione, ma di corruzione e distruzione. In tal modo si rende giustizia non solo all'intuizione di Kant sul carattere inscrutabile del male morale, inteso come male radicale, ma anche alla protesta della sofferenza umana che rifiuta di farsi includere nel ciclo del male morale a titolo di retribuzione, e anche di lasciarsi arruolare sotto la bandiera della provvidenza, altro nome della bontà della creazione. Essendo questo il punto di partenza, come *pensare di più* delle teodicee classiche? Pensando *altrimenti*. E come pensare *altrimenti*? Cercando nella cristologia il *nexus* dottrinale.

Si riconosce qui chiaramente l'intransigenza di Barth: il niente (è) ciò che il Cristo ha vissuto annientando se stesso sulla Croce. Risalendo da Cristo a Dio, si deve dire che in Gesù Cristo Dio ha incontrato e combattuto il niente, e che noi «conosciamo» il niente. Una nota di speranza è qui inclusa: essendo la controversia con il niente affare di Dio stesso, le nostre lotte con il male fanno di noi dei co-belligeranti. Di più, se noi crediamo che in Cristo Dio ha vinto il male, dobbiamo credere anche che il male non può più annientarci: non è più

permesso parlarne come se esso avesse ancora del potere, come se la vittoria fosse solo futura. Per questo lo stesso pensiero che s'è fatto greve attestando la realtà del niente, dovrà farsi leggero ed anche gioioso attestando che esso è già stato vinto. Manca solo ancora la piena manifestazione della sua eliminazione. (Notiamo *en passant* che è solo per designare questo scarto tra la vittoria già acquisita e la vittoria manifesta che Barth accorda uno spazio all'idea di *permissio* della antica dogmatica: Dio «permette» che noi non vediamo ancora il suo regno e che noi siamo ancora minacciati dal niente.) In verità, il nemico è già diventato servitore,

«un ben strano servitore in verità e che lo resterà»[9].

Se noi interrompessimo qui l'esposizione della dottrina barthiana del male, non avremmo mostrato in che senso questa dialettica, benché spezzata, meriti il nome di dialettica.

Infatti, Barth s'arrischia nel dire di più,

---

9. *Ivi*, p. 81.

alcuni direbbero troppo. Che cosa dice di più del rapporto tra Dio ed il niente, non già contenuto nella confessione che in Cristo Dio ha incontrato e vinto il male? Questo: che *anche* il niente dipende da Dio, ma in tutt'altro senso che la creazione buona – vale a dire: per Dio *eleggere*, nel senso della elezione biblica, significa rigettare un qualche cosa che, in quanto rigettato, esiste a guisa del niente. Codesto aspetto della reiezione è, in un certo senso, «la mano sinistra» di Dio:

«Il niente è ciò che Dio non vuole. Esso non esiste se non perché Dio non l'ha voluto»[10].

Detto altrimenti, il male non esiste se non come oggetto della Sua collera. Così la sovranità di Dio è integra, benché il dominio sul niente resti incoordinabile con il regno intriso di bontà sulla creazione buona. Il primo costituisce l'*opus alienum* di Dio, distinto dal suo *opus proprium*, interamente di grazia. Una frase riassume questo strano movimento di pensiero:

---

10. *Ivi*, p. 65.

«Poiché Dio regna anche con la mano sinistra, Egli è la causa e il signore del niente stesso»[11].

È uno strano pensiero, in effetti, questa coordinazione senza conciliazione tra mano destra e mano sinistra di Dio. Ci si può domandare innanzitutto se, all'ultimo momento, Barth non abbia voluto rispondere al dilemma che ha messo in movimento la teodicea: se, in effetti, la bontà di Dio si mostra nel fatto che Egli combatte il male dopo l'inizio della creazione – come suggerisce il riferimento al caos originale nel racconto della *Genesi* –, la potenza di Dio non è sacrificata alla sua bontà? Inversamente, se Dio è signore «anche della mano sinistra», la sua bontà non è limitata dalla sua collera, dalla sua reiezione, se questa fosse identificata con un non-volere?

Se si segue questa linea d'interpretazione, si dovrebbe dire che Barth non è fuoriuscito dalla teodicea e dalla sua logica di conciliazione. In luogo di una dialettica spezzata, non si avrebbe che un debole compromesso. Un'altra interpretazione si propone: vale a dire che, se Barth ha accettato il di-

---

11. *Ivi*, p. 64.

lemma da cui è insorta la teodicea, egli ha rifiutato la logica di non contraddizione e di totalizzazione che ha guidato tutte le soluzioni della teodicea. Si deve allora leggere ogni sua proposizione secondo la logica kierkegaardiana del *paradosso* ed eliminare ogni ombra di conciliazione dalle sue enigmatiche formule.

Ma ci si può porre una questione più radicale: Barth non ha ecceduto i limiti che egli stesso si era imposto di un discorso rigorosamente cristologico? E non ha così riaperto la via alle speculazioni dei pensatori del Rinascimento, riprese – con quale potenza! – da Schelling, sull'aspetto demonico della divinità? Paul Tillich non ha temuto di fare questo passo che Barth ha insieme incoraggiato e rifiutato. Ma allora, in che modo il pensiero si tratterrà dagli eccessi di ebrezza che Kant denunciava con il termine di *Schwärmerei* (significante nello stesso tempo entusiasmo e follia mistica)?

La saggezza non consiste forse nel riconoscere il carattere *aporetico* del pensiero sul male, carattere aporetico conquistato dallo sforzo stesso per pensare di più e altrimenti?

III

PENSARE, AGIRE, SENTIRE

In conclusione vorrei sottolineare che il problema del male non è solo un problema speculativo: esso esige la convergenza tra pensiero, azione (in senso morale e politico) e una trasformazione spirituale dei sentimenti.

1. *Pensare*

Sul piano del pensiero, sul quale ci siamo tenuti non appena lasciato lo stadio del mito, il problema del male merita d'essere definito una sfida, ma in un senso che non ha smesso di arricchirsi. Una sfida è volta a volta uno scacco per delle sintesi sempre premature, e una provocazione a pensare di più e altrimenti. Dalla vecchia teoria della retribuzione a Hegel e Barth, il lavoro del pensiero non ha smesso di arricchirsi, sotto il pungiglione della domanda «per-

ché?» contenuta nella lamentazione della vittima; e tuttavia noi abbiamo visto fallire le onto-teologie di tutte le epoche, ma questo fallimento non ha mai invitato ad una capitolazione pura e semplice, bensì ad un rafforzamento della logica speculativa. La dialettica trionfante di Hegel e la dialettica di Barth sono a questo proposito istruttive: l'enigma è una difficoltà iniziale, prossima al grido della lamentazione, l'aporia è una difficoltà terminale, prodotta dal lavoro stesso del pensiero; questo lavoro non è abolito, ma incluso nell'aporia.

È a questa aporia che l'azione e la spiritualità sono chiamate a dare non una soluzione ma una *risposta* destinata a rendere l'aporia produttiva, ovvero a continuare il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire.

2. *Agire*

Per l'azione il male innanzitutto è ciò che non dovrebbe essere, ma che deve essere combattuto. In questo senso, l'azione rovescia l'orientamento dello sguardo. Sotto l'influenza del mito, il pensiero specula-

tivo è costretto a rivolgersi verso l'origine: *donde* viene il male? esso domanda. La risposta – non la soluzione – dell'azione è: che fare *contro* il male? Lo sguardo è così rivolto verso l'avvenire dall'idea di un *compito* da perseguire, che risponde all'idea di una origine da scoprire.

Non si creda che mettendo l'accento sulla *lotta pratica* contro il male si perda di vista una volta di più la sofferenza. Al contrario. Ogni male commesso da qualcuno è male subìto da un altro. Fare il male è fare soffrire altri. La violenza non smette di riconnettere male morale e sofferenza. Di conseguenza, ogni azione, etica o politica, che diminuisce la quantità di violenza esercitata dagli uomini gli uni contro gli altri, diminuisce il tasso di sofferenza nel mondo. Si sottragga la sofferenza inflitta agli uomini dagli uomini e si vedrà ciò che resterà di sofferenza nel mondo: a dire il vero, noi non lo sappiamo, tanto la violenza impregna la sofferenza.

Questa risposta pratica non è senza effetti sul piano speculativo: prima di accusare Dio o di speculare su una origine demonica del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male.

Si obietterà che la risposta pratica non è sufficiente; d'altra parte la sofferenza inflitta dagli uomini è, come si è detto all'inizio, ripartita in modo arbitrario e indiscriminato così che per folle innumerevoli è sentita come immeritata; resta l'idea che vi sono vittime innocenti, come illustra crudelmente il meccanismo del capro espiatorio descritto da René Girard. Inoltre, esiste una causa di sofferenza che trascende l'azione ingiusta degli uomini gli uni contro gli altri; catastrofi naturali (non dimentichiamo la discussione scatenata dal terremoto di Lisbona), malattie ed epidemie (si pensi ai disastri demografici generati dalla peste, dal colera, e, ancora oggi, dalla lebbra, per non dire nulla del cancro), invecchiamento e morte. La questione di conseguenza diviene non «perché?», ma «perché io?». La risposta pratica non è più sufficiente.

3. *Sentire*

La risposta emozionale (*émotionelle*) che voglio aggiungere alla risposta pratica concerne le trasformazioni attraverso cui i sentimenti, che generano la lamentazione e la

doglianza, possono passare sotto gli effetti della saggezza arricchita dalla meditazione filosofica e teologica. Prenderò per modello di queste trasformazioni il lavoro del lutto, come Freud lo descrive in un saggio famoso intitolato *Lutto e malinconia*[12]. Il lutto è descritto come il venir meno, uno ad uno, di tutti i legami che ci fanno sentire la perdita di un oggetto d'amore quale perdita di noi stessi. Questo distacco, che Freud chiama lavoro del lutto, ci rende liberi per nuovi investimenti affettivi.

Vorrei considerare la saggezza, con i suoi prolungamenti filosofici e teologici, come un aiuto spirituale al lavoro del lutto, mirante ad un cambiamento *qualitativo* della lamentazione e della doglianza. L'itinerario che descriverò non pretende alcuna esemplarità. Rappresenta uno dei cammini possibili attraverso il quale il pensiero, l'azione e il sentimento possono camminare fianco a fianco.

Il primo modo di rendere l'aporia intellettuale produttiva sta nell'integrare l'*ignoranza* da essa generata al lavoro del lutto.

---

12. Cfr. S. Freud, *Opere*, VIII, tr. it. di R. Colorni, Boringhieri, Torino 1976, pp. 102-118.

Alla tendenza di chi sopravvive a sentirsi colpevole della morte del proprio oggetto d'amore – peggio: alla tendenza delle vittime ad accusarsi e ad entrare nel gioco crudele della vittima espiatoria – si deve rispondere: No, Dio non ha voluto questo, ancor meno ha voluto punirci. Qui lo scacco della teoria della retribuzione, sul piano speculativo, deve essere integrato al lavoro del lutto, come una liberazione dall'accusa che metta in qualche modo la sofferenza a nudo, in quanto immeritata. (A questo proposito il piccolo libro del rabbino Herald S. Kushner, *When bad things happen to good people*[13] è di grande portata pastorale.) Dire: io non so il perché; le cose accadono così; esiste il caso nel mondo – è il grado zero della spiritualizzazione della doglianza, ricondotta puramente e semplicemente a se stessa.

Un secondo stadio della spiritualizzazione della lamentazione consiste nel lasciarla profondere in doglianza contro Dio.

Questa via è quella sulla quale tutta l'opera di Elie Wiesel è impegnata. La relazione stessa dell'Alleanza, nella misura in cui

---

13. Schocken Books, New York 1981.

è un processo reciproco che Dio e l'uomo si intentano, invita ad impegnarsi in questa via, fino ad articolare una «teologia della protesta» (come quella di John K. Roth[14]).

Ciò contro cui essa protesta è l'idea della *permissio* divina, che serve da espediente in tante teodicee e che Barth s'è sforzato di ripensare, quando distingue la vittoria già acquisita sul male dalla piena manifestazione di questa vittoria. L'accusa contro Dio è qui l'impazienza della speranza. Essa ha la propria ragione nel grido del salmista:

«fino a quando, o Signore?» (Sal 13 [12], 2).

Un terzo stadio della spiritualizzazione della lamentazione, istruita dall'aporia della speculazione, sta nello scoprire che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza. La sofferenza non è uno scandalo se non per colui che comprende Dio come origine di tutto ciò che è buono nella creazione, compresa l'indignazione contro il male, il coraggio di soppor-

---

14. J.K. Roth, *Encountering Evil*, John Knox Press, Louisville 1981.

tarlo e lo slancio di simpatia verso le sue vittime. Allora noi crediamo in Dio *a dispetto* del male (conosco la confessione di fede di una comunità cristiana in cui ciascuno degli articoli, secondo un piano trinitario, comincia con la parola *nonostante*). Credere in Dio, *nonostante* ... è uno dei modi di integrare l'aporia speculativa nel lavoro del lutto.

Al di là di questa soglia, qualche saggio avanza solitario sul cammino che conduce ad una rinuncia completa alla doglianza stessa. Alcuni arrivano a discernere nella sofferenza un valore educativo ed espiatorio. Ma occorre dire senza indugi che questo senso non può essere insegnato: non può essere che trovato o ritrovato; e può essere una preoccupazione pastorale legittima impedire che questo senso assunto dalla vittima non la riconduca all'autoaccusa e all'autodistruzione.

Altri, ancor più avanzati su questo cammino di rinuncia alla doglianza, trovano una consolazione senza pari all'idea che Dio stesso soffre e che l'Alleanza, al di là dei suoi aspetti conflittuali, culmina in una partecipazione all'abbassamento del Cristo sofferente. La teologia della croce – la teo-

logia secondo cui Dio stesso è morto in Cristo – non significa nulla al di fuori di una trasmutazione corrispondente della lamentazione.

L'orizzonte verso cui si dirige questa saggezza mi pare essere una rinuncia ai desideri stessi la cui ferita produce la lamentazione: rinuncia innanzitutto al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità, che farebbe accettare la propria morte come un aspetto di quella parte del negativo, da cui Barth distingueva accuratamente il niente aggressivo, *das Nichtige*. Una uguale saggezza è forse abbozzata alla fine del *Libro di Giobbe*, quando è detto che Giobbe è giunto ad amare Dio *per nulla*, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale. Amare Dio per nulla significa uscire completamente dal ciclo della retribuzione, di cui la lamentazione resta ancora prigioniera, tanto che la vittima si lamenta per l'ingiustizia della propria sorte.

Forse questo orizzonte della sofferenza, nell'Occidente giudeo-cristiano, coincide con quello della saggezza buddhista in qualche

punto che solo un dialogo prolungato tra giudeo-cristianesimo e buddhismo potrebbe identificare.

Non vorrei separare queste esperienze solitarie di saggezza dalla lotta etica e politica contro il male che può unire tutti gli uomini di buona volontà. In rapporto a questa lotta, queste esperienze sono, come le azioni di resistenza non violenta, delle anticipazioni in forma di parabola di una condizione umana in cui, essendo soppressa la violenza, l'enigma della vera sofferenza, dell'*irriducibile* sofferenza, sarebbe messo a nudo.

Postfazione

PAOLO DE BENEDETTI

IN MARGINE A RICOEUR
Sul male dopo Auschwitz

Dopo l'episodio del vitello d'oro, Mosè chiede a Dio di mostrargli la sua gloria, e Dio gli risponde:

«Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo ... Vedrai il mio dietro, ma il mio volto non si può vedere» (Es 33, 20.23).

Il volto di Dio è tutto ciò di cui abbiamo sete e fame, è gioia, riposo, gusto, ritrovamenti innumerevoli. Ed è anche spiegazione. Forse così pensava Mosè, e così diceva il Rabbi di Kozk:

«Tutte le cose contraddittorie e storte che gli uomini avvertono sono chiamate la schiena di Dio. La sua faccia, invece, dove tutto è armonia, nessun uomo la può vedere»[1].

---

1. M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, p. 603.

La schiena, il dietro, le spalle; ma la parola ebraica si potrebbe anche leggere «il mio dopo»: quello che resta dopo il passaggio di Dio. E anche questo si può intendere in due modi: la sua presenza nella storia, o la sua assenza dalla storia. Oggi il tema dell'assenza o – come pure si dice – del silenzio di Dio corrode quello della presenza, che pure è l'asse della fede biblica (ma poi, che dire di coloro che tale presenza continuano a individuare con indistruttibile e distruttiva certezza nelle Città di Dio, nelle *civitates christianae*, nei «Dio lo vuole»?).

I rassicuranti orizzonti metafisici di un Leibniz, di uno Hegel, anche di un Tommaso d'Aquino, di un Agostino, di un Concilio Vaticano I, sono svaniti come un miraggio davanti alle esperienze che hanno polverizzato i loro maestosi edifici della teodicea, della teologia razionale, della apologetica, del trattato *De Deo*: e la polvere è salita fino a oscurare Dio. Quando si è presa coscienza di questa rovina, il problema del male è apparso in tutta la sua rinnovata e inviolata grandezza.

Dopo Auschwitz (perché è stata la *Shoà* a far «ricominciare» la teologia, come afferma Johann B. Metz), la domanda sul male

ha assunto molte voci, secondo il credere o il non credere degli interroganti: c'è chi, come Elie Wiesel, si è chiesto dov'era Dio, e chi, come Primo Levi, dov'era l'uomo. Se la spiegazione è forse in quel volto divino dal quale la morte ci separa, non per questo Dio ci ha liberati dalla domanda: anzi, vien quasi da pensare che quell'alito insufflato nel primo uomo altro non sia che lo spirito di domanda.

E tuttavia non c'è dubbio che anche nelle domande più «aperte», cioè senza risposta, c'è un progresso rispetto alle certezze precedenti. Soprattutto se si va oltre l'abbaglio di una terminologia ingannevole e di una retorica devota. Ciò che colpisce sin dalle prime righe del saggio di Ricoeur (di cui queste pagine non vogliono essere né una - superflua - presentazione né un commento, ma soltanto un serie di riflessioni indotte e provocate in un lettore) è la fondamentale distinzione tra male commesso e male sofferto, tra peccato, sofferenza e morte, e tra questione del male e questione del peccato e della colpevolezza.

Posta questa distinzione, ripartiamo dalla Bibbia: la quale già manifesta il dubbio che la «sapienza degli antichi» (secondo la

quale il giusto prospera e l'empio soffre), attestata e spesso fatta propria dalla Bibbia stessa, non sappia rispondere alla domanda che, con parole di Ricoeur, formuliamo così:

«Perché tanta sofferenza, in eccesso rispetto alla capacità di sopportazione dei semplici mortali?»,

anzi, anche rispetto alla loro eventuale colpevolezza? È il problema di Giobbe, il quale continua a credere che la sofferenza ripaghi una colpa, ed è sconcertato e smarrito perché la propria coscienza non lo accusa. È così, forse, che prende forma il mito di Genesi 3, della caduta (divenuta poi peccato originale con la teologia cristiana): a fronte dell'immagine del Dio buono e onnipotente l'uomo non ha potuto far altro – per capire – che incolpare se stesso dell'origine del male, cercando una risposta nel mito simbolico del frutto vietato. Risposta che non risponde, proprio per la presenza, nella «favola», di quel serpente parlante più tardi indebitamente identificato con il diavolo.

Allora, da un lato gli antichi maestri di

Israele, assidui «ruminatori» della Scrittura, conclusero con rabbi Jannaj:

«Non sono nelle nostre mani né la tranquillità degli empi né le sofferenze dei giusti» (*Pirqè Avot*, IV, 19 o 15),

frase variamente interpretata ma in cui emerge la confessione di non capire.

Da un altro lato, la mistica e la gnosi hanno spesso spostato a prima dell'uomo l'origine del male. E nel prima si aggrovigliano non solo miti, ma mitologie, lotta di angeli, caduta di demoni, «rottura di vasi», residui del caos, miasmi del nulla ecc., in un disperato sforzo di andare sempre più indietro. Come dice Ricoeur, è «un male già là»: e di là estende i suoi veleni su Dio, che è incapace per definizione di creare qualcosa «buono» come lui, «se è vero – dice ancora Ricoeur – che Dio non saprebbe creare un altro Dio», e sull'innocenza, che pure esiste nel mondo. Si legga, se se ne ha la forza, il discorso di Ivan Karamazov nei *Fratelli Karamazov*[2], subito prima della Leggenda del Grande Inquisitore.

---

2. F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, Corticelli, Milano 1944, pp. 269-270.

«... Io voglio vedere coi miei occhi il daino ruzzare accanto al leone e l'ucciso alzarsi ad abbracciare il suo uccisore. Io voglio esser presente quando tutti apprenderanno di colpo perché tutto sia stato così. Su questo desiderio poggiano tutte le religioni della terra, e io credo. Ma però ecco i bambini: che ne farò? È questo il problema che io non posso risolvere. Per la centesima volta ripeto: le questioni sono molte, ma ho preso soltanto i bambini, perché qui è ineluttabilmente chiaro ciò che ho bisogno di dire. Ascolta: se tutti devono soffrire per acquistare con la sofferenza l'eterna armonia, che c'entrano qui i bambini? Dimmelo, ti prego! Non si capisce assolutamente a che scopo debbano anch'essi patire e perché debbano acquistarsi con le sofferenze quell'armonia. Perché hanno servito anch'essi da materiale e da concime per preparare a vantaggio altrui l'armonia futura? La solidarietà fra gli uomini nel peccato io la comprendo, comprendo la solidarietà anche nella espiazione: ma la solidarietà nel peccato non riguarda i bambini e, se la verità sta realmente nel fatto che anche loro sono solidali coi padri in tutti i delitti da questi commessi, una tale verità non è certo di questo mondo e mi riesce incomprensibile. Qualche bello spirito dirà magari che tanto il bambino crescerà e avrà il tempo di peccare, ma non è mica cresciuto quel fanciullo di otto anni contro il qua-

le furono sguinzagliati i cani! Oh! Aljòša, io non bestemmio! Comprendo bene come dovrà scuotersi l'universo quando tutti in cielo e sottoterra si fonderanno in un inno solo e tutto ciò che vive o ha vissuto griderà: 'Tu hai ragione, Signore, giacché le Tue vie ci sono rivelate!'. Quando la madre abbraccerà il carnefice che fece straziare il figlio suo dai cani, e tutt'e tre proclameranno fra le lacrime: 'Tu hai ragione, Signore!', allora certo sarà l'apoteosi della conoscenza e tutto si spiegherà. Ma ecco, proprio qui è il busillis, è proprio questo che io non posso accettare. E mentre sono sulla terra mi affretto a prendere le mie disposizioni. Vedi, Aljòša, se vivrò anch'io fino a quel momento o se risusciterò per vederlo, potrà realmente accadere che anch'io esclami con gli altri, vedendo la madre abbracciare il carnefice del suo bimbo: 'Hai ragione, Signore!', ma io questo non lo voglio esclamare. Finché c'è ancor tempo, corro ai ripari e perciò rifiuto assolutamente la suprema armonia. Essa non vale una lacrima anche sola di quella bambina martoriata che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava il 'buon Dio' nel suo fetido stambugio, versando le sue lacrime invendicate. Non la vale, perché quelle lacrime sono rimaste da riscattare. E dovranno essere riscattate, altrimenti non ci potrà essere neppure l'armonia. Ma come, come le riscatterai? È forse possibile? Col

vendicarle più tardi? Ma a che mi serve vendicarle, a che mi serve l'inferno per i carnefici, a che può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati martirizzati? E che armonia è questa, se c'è l'inferno? Io voglio perdonare, voglio abbracciare, e non che si continui a soffrire. E se le sofferenze dei bambini hanno servito a completare quella somma di sofferenze che era necessaria per l'acquisto della verità, io affermo fin d'ora che tutta la verità non vale un simile prezzo. Non voglio, insomma, che la madre abbracci il carnefice che fece straziare il figlio suo dai cani! Si guardi bene dal perdonargli! Perdoni se vuole per proprio conto, perdoni al carnefice la sua smisurata sofferenza materna, ma non ha il diritto di perdonare la sofferenza del suo bimbo straziato; si guardi dal perdonare al carnefice, anche se gli perdonasse il fanciullo stesso! Ma se è così, se non si ha il diritto di perdonare, dov'è l'armonia? C'è nel mondo intero un essere che possa perdonare e che ne abbia il diritto? Io non voglio l'armonia, non la voglio per amore verso l'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Rimarrei piuttosto col mio dolore invendicato e col mio sdegno insaziato, *anche se avessi torto!* Troppo poi si è esagerato il valore di quell'armonia, l'ingresso costa troppo caro per la nostra tasca. E perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E, se sono un

galantuomo, ho l'obbligo di restituirlo al più presto possibile. E così faccio. Non è che non accetti Dio, Aljòša, ma Gli restituisco nel modo più rispettoso il mio biglietto».

Tutte le aporie (parola troppo neutra ...) sul problema della sofferenza dell'innocente, Dostoevskij per bocca di Ivan le ha espresse come se uno spirito di profezia gli avesse fatto vivere il nostro secolo. Oggi, riandando con la memoria all'orrore accumulato negli ultimi cinquant'anni, da Auschwitz alla Bosnia, il rifiuto del biglietto potrebbe indurre a un più radicale rifiuto: nell'*Ultimo viaggio*, dai *Poemi conviviali* di Pascoli, quando il mare risospinge il cadavere del vecchio Odisseo all'isola Ogigia, la ninfa immortale Calipso lo piange con questo lamento:

«Non esser mai! non esser mai! più nulla,
ma meno morte, che non esser più!».

Quante volte, davanti alle infinite morti e sofferenze ingiuste di esseri umani e di animali si è indotti a dar ragione a Calipso. Ma un credente non può: non perché sia male pensarlo, ma perché non vi riesce fi-

no in fondo. E tuttavia, nella Bibbia c'è scritto proprio questo. Dice Qohelet:

«Ho poi considerato tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole. Ecco il pianto degli oppressi che non hanno chi li consoli; da parte dei loro oppressori sta la violenza, mentre per essi non è chi li consoli. Allora ho proclamato più felici i morti, ormai trapassati, dei viventi che sono ancora in vita; ma più felice degli uni e degli altri chi ancora non è e non ha visto le azioni malvagie che si commettono sotto il sole» (4, 1-3);
«Un buon nome è preferibile all'unguento profumato, e il giorno della morte al giorno della nascita» (7, 1).

E dice Giobbe:

«Perisca il giorno in cui nacqui, e la notte in cui si disse: 'È stato concepito un uomo'» (3, 3).

Dunque, dalla Bibbia viene una tentazione (e sappiamo, dai primi due capitoli del libro di Giobbe, che la grande tentazione viene da Dio, almeno come suo assenso): la tentazione di rifiutare di esserci, perché il peccato non basta a spiegare il nostro «esserci male», e quindi in qualche modo a consolarlo. È una tentazione necessaria: chi

non la prova prima o poi nella propria vita, non è più pio degli altri, ma forse soltanto più sordo al lamento del mondo.

La sordità assume anche un altro aspetto: di non sentire più la voce di chi è esistito e non esiste più. È questa – l'oblio – una delle forme di male più tipica del nostro tempo, anche se quasi mai percepita. Ne parla Norberto Bobbio in una sua mirabile *Autobiografia intellettuale* pubblicata in parte sulla «Stampa» del 24 luglio 1992.

«Nella vecchiaia – egli scrive – si affollano le ombre del passato, tanto più invadenti quanto più lontane nel tempo. È incredibile quante immagini tornano che sembrano scomparse per sempre. Tu sei il loro inconsapevole custode. Sei il responsabile della loro sopravvivenza. Nel momento stesso in cui appaiono fugacemente nella tua memoria rivivono se pure per un attimo. Se lo lasci svanire quel volto che improvvisamente ti è apparso, è morto per sempre».

Anche questo, direbbe Qohelet, è vanità e inseguire il vento, perché inesorabilmente quelle immagini impallidiscono, anche quando restano (ma quanto poche!) come presenze storiche di grandi protagonisti,

muoiono nella memoria – che non è storia – con noi se non prima di noi. Eppure, questo vento dobbiamo inseguirlo, per un imperativo etico, sia che crediamo al permanere di ogni vita spenta nella memoria di Dio, sia che non lo crediamo.

«Nessuna parola più mi arriva dalla loro bocca, né la mite dolcezza del loro affetto riempie più il mio amore. Oh sì, come sono muti i morti; sì, come sono morti, i miei morti! Che vogliono, forse ch'io li dimentichi, come uno che incontrai per caso in un viaggio, e feci con lui due chiacchiere inutili? Se a chi si spegne nel tuo amore la vita non è tolta, ma mutata nell'eterna pienezza della vita, perché è per me come se essi non fossero più?»[3].

Anche per un grande teologo e credente, la vita che scompare dall'essere e dalla memoria è, come si vede da queste parole, un doloroso problema.

Un problema che nel nostro secolo è divenuto uno dei volti più angoscianti della riflessione sul male. Mai, forse, come ieri e oggi è stato negato il futuro a un numero così immensamente vasto di bambini, e

---

3. K. Rahner, *Tu sei il silenzio. Meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1969[5], p. 57.

non come conseguenza di guerre e catastrofi, ma con il deliberato proposito di non lasciarli vivere.

Pensiamo al milione e mezzo di bambini ebrei uccisi nella *Shoà*, e non solo a quelli. Nella raccolta di documenti a cura di Ernst Klee, Willi Dressen, Volker Riess, «*Bei tempi*». *Lo sterminio degli ebrei raccontato da chi l'ha eseguito e da chi stava a guardare*[4], sono riprodotti, fra altre innumerevoli testimonianze agghiaccianti, sette documenti di ufficiali e cappellani militari tedeschi sulla fucilazione di una novantina di bambini piccoli ebrei – i cui genitori erano stati uccisi – in un luogo dell'Ucraina occupata. Il cappellano militare cattolico così descrive, in una sua relazione al comando, la condizione dei bambini ammassati in attesa dell'esecuzione:

«Le due stanze in cui si trovano i bambini – accanto ce n'era una terza vuota – erano nella massima sporcizia. I bambini erano sdraiati o seduti sul pavimento coperto dai loro escrementi. Sulle gambe e sulla parte inferiore del corpo seminudo dei bambini erano posate grosse mosche. Alcuni più grandicelli (2, 3, 4

4. Giuntina, Firenze 1990, p. 113.

anni) grattavano l'intonaco della parete per mangiarlo. Due uomini, all'apparenza ebrei, cercavano di pulire le stanze. L'aria era disgustosamente ammorbata, i bambini, specialmente quelli di pochi mesi, piangevano e vagivano in continuazione [...] Alcuni soldati tedeschi presenti nel cortile mi hanno raccontato che, alloggiando in una casa nei pressi, avevano udito fin dalla notte prima il pianto ininterrotto dei bambini che si trovavano là da allora. Il giorno prima, verso sera, erano partiti da lì per tre volte camion carichi di bambini, alla presenza costante di un funzionario del SD. L'autista del camion gli aveva raccontato che si trattava di figli di ebrei ed ebree già uccisi e che si portavano anche loro a fucilare: li avrebbe fucilati la milizia ucraina. I soldati espressero la massima indignazione per le condizioni di questi bambini. Poiché non c'era sorveglianza di alcun genere da parte tedesca, ho esortato i soldati a badare che nessuno, specialmente nessun abitante del luogo, entrasse in quella casa, perché non si parlasse ancor più di quella situazione».

A questi bambini è stato rapinato il futuro, la vita che avrebbero dovuto vivere (e chi sa quanto avrebbero arricchito l'umanità). Quasi come se non fossero mai nati. Solo il nostro ricordo, il nostro dolore per loro – purtroppo non individuale, ma ap-

pena collettivo – può minimamente preservare il loro breve passaggio sulla terra.

Un credente deve certo rispondere che l'altra vita è l'esaudimento di tutte queste domande, il risarcimento di tutte queste ingiustizie. Ma perché i bambini di Ivan Karamazov, i bambini di Auschwitz devono pagarsela, la vita futura, con una così immensa perdita di essere? Forse perché sia preservata la libertà dell'uomo cattivo (dolore a fronte di colpa)? O forse la vita futura è soprattutto una necessità di Dio per redimere la propria immagine così offuscata e dubbiosa nella vita presente?

Giobbe aveva invocato:

«L'Onnipotente mi risponda!» (31, 35), e Dio gli aveva replicato: «Il censore vorrà ancora contendere con l'Onnipotente? L'accusatore di Dio risponda!» (40, 2),

provocando la resa di Giobbe:

«Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi mette la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò» (40, 4-5).

E tuttavia, se l'uomo non grida a Dio (i bambini di Auschwitz non sapevano ancora gridare a Dio), grida la sua condizione, come dice l'Esodo:

«I figli di Israele gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento, e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio» (Es 2, 23).

Non era una voce, era una sofferenza ingiusta: ed essa gridava. Per questo, quando gli ebrei sono inseguiti dalla cavalleria egiziana e hanno il mare di fronte, Dio chiede a Mosè:

«Perché gridi verso di me?» (Es 14, 15),

senza che Mosè avesse aperto bocca. È il grido della fragilità, per usare una parola che Ricoeur ritrova anche in Hans Jonas.

Il male come sofferenza mi rimanda al mistero della fragilità: mistero nel senso che sia il male come sofferenza sia il male come colpa sono resi possibili dalla fragilità, anzi si potrebbe affermare che la fragilità è l'essenza stessa del creato. E non solo del creato, di quello che una volta si chiamava, con molta fiducia, l'essere partecipa-

to: ma, come narra l'antico mito cabbalistico dello *zimzum* rinarrato da Jonas, anche di Dio. Perché egli non può più essere Colui che

«vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco: era molto buono» (Gn 1, 32).

Scrive Ricoeur:

«Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre *un altro* a dichiararci responsabili; o meglio a renderci responsabili o, come dice Levinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti»[5].

Che Dio sia fragile proprio perché è Amore, è l'unica metafora o mito che lo salva dall'assedio del male e della colpa: ma allora, noi siamo responsabili nei suoi riguardi (come Egli lo è nei nostri, perché anche noi siamo fragili). Che cosa significhi essere responsabili di Dio, lo si comprende se si rammenta l'immagine e somiglianza

5. Dal discorso per il conferimento della laurea *honoris causa* dall'Università di Teramo, il 24 aprile 1993, pubblicato in parte su «La Stampa» dello stesso giorno con il titolo *Alla scoperta della fragilità*.

che legano l'uomo a Dio: essere responsabili di Dio significa essere responsabili della sua immagine, salvarla in noi e in tutto ciò che ha vita (cioè ha il suo «soffio») come una lucerna dai fiati terribili che il male, la sofferenza, l'ingiustizia, la colpa, la morte, l'oblio le mandano contro per spegnerla. Salvarla anche senza capire.

Hillel diceva:

«Non dire che una cosa non si può capire, perché infine sarà capita» (*Pirqè Avot*, II, 5 o 4).

Ma, *ki-vjakhol* ('se così si può dire'), resisteremo, Lui e noi, sino a quell'«infine»?

INDICE

Premessa 7

I. L'ESPERIENZA DEL MALE: TRA IL BIASIMO E LA LAMENTAZIONE 11

II. I LIVELLI DEL DISCORSO NELLA SPECULAZIONE SUL MALE 17

1. Il livello del mito, 17 - 2. Lo stadio della saggezza, 20 - 3. Lo stadio della gnosi e della gnosi anti-gnostica, 23 - 4. Lo stadio della teodicea, 29 - 5. Lo stadio della dialettica «spezzata» (*brisée*), 41.

III. PENSARE, AGIRE, SENTIRE 47

1. Pensare, 47 - 2. Agire, 48 - 3. Sentire, 50.

Postfazione di Paolo De Benedetti . . 57